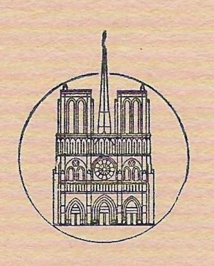
62e Année Nos 366-367

ÉTUDES TRADITIONNELLES

JUILLET-AOÛT et SEPTEMBRE-OCTOBRE 1961



ADMINISTRATION-RÉDACTION
ÉDITIONS TRADITIONNELLES
(Anciennement CHACORNAC et Cie)
11, Quai Saint-Michel - PARIS (Ve)

UN PROPOS TRANSCENDANT D'ABÛ YAZÎD AL-BISTÂMÎ

Remarques préliminaires

Le texte que nous présentons appartient à ceux qui concernent directement et explicitement l'expression, chez Abû Yazîd de la « réalisation » de l'état de Soufi au sens rigoureux du terme, c'est à-dire de la « réalisation » de la Connaissance métaphysique suprême. Il est tiré de la somme d'*akhbâr* réunis dans l'œuvre attribuée à as-Sahlajî par M. Badawî et incorporée par lui dans son livre : « *Chatahâtu-ç-Çûfiyyah* » (« Les propos extatiques des Soufis »), dont le premier volume est consacré à Abû Yazîd al-Bistâmî (Le Caire, 1949). Ce texte, qui dans l'édition de M. Badawî s'étend de la page 138 à la page 141, est le plus important de ceux où Abû Yazîd parle des diverses phases dela réalisation métaphysique, car ces phases sont ici explicitées et parfaitement détaillées.

Le point de départ y est le degré spirituel appelé « Œil de la certitude » (*Aïnu-l-Yaqîn*), ce qui signifie que la connaissance discursive et théorique est déjà dépassée ; il s'agit donc de connaissance intuitive, mais celle-ci n'est pas encore totale ni identifiante entre le « sujet » et l' « objet » ; la dualité subsiste et reste à dépasser. Abû Yazîd commence en effet le « récit » de sa « réalisation » spirituelle en ces termes : « Je regardai mon Seigneur avec l'« œil de la Certitude », La connaissance est immédiate puisqu'elle s'opère par le « regard », c'est-à-dire par l'intuition directe, mais elle est encore duelle puisqu'il y persiste la distinction entre le « Seigneur » et celui qui Le « regarde » ; en outre à ce degré le « regard » part de l'être qui « réalise ». Lorsque la Connaissance sera devenue pleinement immédiate et identifiante toute dualité aura cessé. Mais avant de réaliser cet Etat suprême l'être qui part de la « Certitude » doit parcourir différentes phases transformantes et ce sont ces phases, parcourues par Abû Yazîd, qui sont énoncées ici.

Il s'agit d'ailleurs plus précisément de la relation d'un dialogue suprême entre Abû Yazîd et Allah, événement qui eut lieu dans un langage d'une condition autre qu'humaine, car il est précisé qu'il s'agissait d'une langue produite par la Subtilité divine (*Lisânu-l-Lutf*), ce qui veut dire aussi que le texte que nous en tenons ne peut être qu'une transposition en paroles humaines. Ce dialogue est de fonction opérative. Allah soumet ainsi son adorateur à un examen métaphysique graduel de forme dialectique, consistant en questions et réponses, qui est accompagné d'un renouvellement progressif des facultés contemplatives et des qualifications ontologiques. La Connaissance s'opérera toujours par le « regard », mais à celui d'Abû Yazîd vers son Seigneur répondra le « Regard » d'Allah, et à chaque « Regard » divin s'opérant par l'« Œil » d'un Attribut Abû Yazîd franchit un nouveau degré dans la Connaissance. La « réalisation » métaphysique s'accomplit ainsi, sous des rapports progressivement disposés, et à chaque état de Connaissance correspondra un « entretien intime » (*munâjât*) entre Abû Yazîd et Allah jusqu'à ce que, dans la phase ultime de la Connaissance, où toute dualité a cessé, « la Parole soit devenue Une », selon les termes mêmes d'Abû Yazîd, et que son langage soit « devenu le langage de l'Identité ». Cette méthode force Abû Yazîd à dégager l'« Objet » suprême de la Connaissance de toute identification Le limitant ou de toute « personnification » distinctive Le définissant.

Dans la traduction nous avons surtout cherché à conserver au texte la précision de la phrase. Etant donné qu'il s'agit d'une expression aussi éloignée que possible de l'expression littéraire, chaque mot du texte arabe a une valeur « technique », c'est-à-dire que son acception est à la fois précise et spéciale, et que ce mot est d'une nécessité absolue, ce qui ne saurait être le cas pour des textes littéraires qui, n'étant pas véhicules d'une Vérité autonome, peuvent s'accommoder d'une initiative de l'auteur, de ce qu'on appelle le style et la personnalité de l'auteur, qui fera par conséquent des mots ce qu'il veut. Ici chaque mot, chaque pronom, chaque préposition ne sont employés que pour exprimer d'une façon technique la Vérité, et leur variation et parfois même leur simple changement de disposition à l'intérieur de la phrase ne font que traduire aussi fidèlement que possible les diverses modifications qualitatives de la Connaissance. Ce qui caractérise essentiellement ce texte, et qui pourrait passer pour un « style » mais qui n'en est pas un d'après ce que nous venons de dire, c'est l'emploi particulièrement frappant des pronoms personnels et des prépositions ; et c'est la grande importance de ces pronoms et des prépositions ainsi que de leur place, qui nous a obligé à traduire d'aussi près que possible la phrase arabe. Les prépositions correspondent aux différents modes de « relations » (*nisab*) entre l'être et le Principe, les pronoms personnels traduisant les diverses « positions » ontologiques et métaphysiques du Verbe vis-à-vis de l'être avec qui Il s' « entretient » jusqu'à ce qu'Abû Yazîd « réalise » que cet « entretien » n'est autre que celui du Verbe avec Soi-même et par Soi-même. Le texte arabe présente ce qu'on appelle grammaticalement des « phrases nominales », c'est-à-dire des phrases où il n'y a pas de verbe mais seulement un prédicat et un attribut simplement juxtaposés. Ces « phrases nominales » sont particulièrement fréquentes dans le texte dont nous présentons la traduction, car elles expriment des identifications ou, dirions-nous en langage mathématique, des « équations » ; ces identifications ou « équations » ontologiques font place, au cours du processus de « réalisation » par la Connaissance, à d'autres identifications et à d'autres « équations » qui sont « résolues » ultimement par l' « intégration » de toutes les « relations » ontologiques et métaphysiques dans une seule Identité. Cette « réduction » à l'Identité représente l'aspect le plus élevé du *Tawhîd*.

Nous avons tenu à préciser ces quelques points pour que le lecteur puisse davantage saisir la portée du texte, et aussi pour nous justifier de ne pas avoir eu recours à des périphrases ou à des tournures plus élégantes. Nous avons au contraire assez souvent conservé les répétitions et tenu à respecter le parallélisme et la symétrie de certains mots ou de certaines phrases non pas simplement parce qu'ils étaient « voulus par l'auteur » au sens littéraire, ce qui ne saurait avoir dans notre domaine une signification pertinente, mais surtout parce qu'ils correspondaient de la façon la plus directe et la plus sûre à la réalité des choses interprétées.

* * *

J'ai entendu (1) Abû Abdallah Mohammad Ibn Abdallah ach-Chîrâzî le Soufi dire, un jour du mois de cha'bân de l'an 419 (de l'Hégire) : J'ai entendu Muzhaffar

1. C'est As-Sahlajî qui parle ou plutôt qui écrit dans le recueil d'*Akhbâr* qui lui est attribué. Comme pour les Hadiths ou « Traditions » rapportant les actes et les paroles du Prophète, les *akhbâr*, c'est-à-dire les « informations » ou les « dits » concernant un personnage important des premiers siècles de l'Islam, sont précédés de la « chaîne » des noms de ceux qui se sont transmis les paroles de ce personnage.

Ibn Aîssâ al-Marâghî dire : J'ai entendu Chanbadhîn dire : J'ai entendu Abû Yazîd (al-Bistamî) dire :

« Je regardai mon Seigneur avec l'« œil de la Certitude » (*aïnu-l-Yaqîn*) (1), après qu'Il m'eût détourné de (ce qui est) autre que Lui et qu'Il m'eût éclairé de Sa Lumière. Il me fit voir alors des merveilles de Son Secret (ou « Mystère ») (*Sirr*) et Il me montra Son Soi (*Huwiyyatu-Hu*) (2).

Je regardai alors « par Son Soi » mon « moi » (*anâiyyatî*) (3): ma lumière cessa sous l'effet de Sa Lumière et cessèrent, ma force sous l'effet de Sa Force, et ma puissance sous l'effet de Sa Puissance ; je vis ainsi mon moi par Son « Soi », la grandeur que je m'attribue, par Sa Grandeur, et mon élévation par Son Elévation.

Je le regardai alors avec « l'œil de la Vérité » (*aïnu-l-Haqq*) et je Lui dis : « Qui est-ce ? » (*Man Hadhâ*). Il me répondit : « Ce n'est ni Moi ni autre que Moi (*Hadhâ lâ Anâ wa-lâ ghaïrî*) ! Il n'y a pas de dieu si ce n'est Moi (*Lâ ilâha illa anâ*) (4) » !

Il me permuta de mon « moi » vers Son « Soi » et Il m'ôta de « mon propre soi » (*huwiyyatî*) par Son « Soi » (*Huwiyyatu-Hu*). Il me fit voir Son « Soi » en tant que Seul (*Fard*) et je Le regardai donc par Son Soi.

Or lorsque j'eus regardé la Vérité par la Vérité, je vis la Vérité par la Vérité et je subsistais dans la Vérité par la Vérité, un certain temps (*zamânan*), sans souffle, sans parole, sans ouïe et sans science, jusqu'à ce qu'Allah m'eût produit une science (issue) de Sa Science (*Ilm*), un langage (émi) de Sa Subtilité (*Lutf*), et un œil (surgi) de Sa Lumière (*Nûr*) (1).

1. Ainsi que nous l'avons indiqué dans nos remarques préliminaires, l'« œil de la Certitude » correspond à une connaissance d'ordre intuitif, immédiate mais non encore identifiante, c'est-à-dire laissant subsister la dualité. La connaissance immédiate identifiante, où il n'y a plus de dualité, est désignée par « la Réalité de la Certitude » (*Haqqu-l-Yaqîn*).

2. *Huwiyyah*, terme dérivé du pronom *huwa* = « lui », exprime la condition d'un être « en tant que soi » ; dans la dialectique des hypostases qu'occasionnent les thèmes des pronoms, la *huwiyyah* s'oppose plus particulièrement à *anâiyyah*, terme dérivé de *anâ* = « moi » dont il sera question plus bas et signifiant de son côté la condition du même être, ou d'un autre, « en tant que moi ». On compte encore dans le même ordre d'idées la *antiyyah*, terme dérivé de la même façon de *anta* = « toi ». Ainsi, pour ne considérer que ce groupe homogène de termes concernant les pronoms du singulier masculin, la *anâiyyah*, la *antiyyah* et la *huwiyyah* sont trois hypostases de la conscience personnelle de l'être en général : elles jouent leur rôle tant dans l'ordre « divin » que dans l'ordre « créaturel ».

3. Il faut distinguer *anâiyyah* de *anâniyyah* qui signifie « égoïsme ».

4. La question « qui est-Ce ? « visait « *ce* » qu'Abû Yazîd constatait de la Réalité divine. Or la connaissance de cette Réalité en tant qu'assignable est inadéquate et inexacte ; c'est pourquoi la réponse dit tout d'abord : « Ce n'est pas Moi », mais comme c'était là néanmoins un aspect de cette même Réalité, la réponse se complète contradictoirement par « ni autre que Moi », ce que vient « expliquer » en quelque sorte le témoignage d'unicité divine qui suit immédiatement dans les paroles seigneuriales.

Je Le regardai donc alors « par Sa Lumière », je connus en puisant à Sa Science, et je m'entretins avec Lui selon le langage de Sa Subtilité. Je Lui dis : « Que dois-je penser de Toi ? (*Mâ bâli bi-Ka*). Il me répondit : « Je suis à toi par toi (*Anâ la-ka bi-ka*) : il n'y a pas de dieu autre que toi » (*Lâ ilâha ghaïra-ka*) ! Je m'écriai : « Ne m'abuse pas à mon sujet (*lâ taghurranî bî*) ! Je ne pourrais trouver à Ton sujet une satisfaction (qui soit) par moi et qui ne soit au contraire par Toi (*anâ lâ ardhâ bî an-Ka dûna-Ka*). Ma satisfaction à Ton sujet je la trouve par Toi, en dehors (de toute idée) de moi (*Fa-ardhâ bi-Ka an-Ka dûnï*) ».

Il m'accorda alors la faveur d'être « par Lui sans moi », et je m'entretins donc par Lui-même sans moi. Ainsi je dis : « Qu'ai-je de Ta part comme (attribut de) Main divine (ou « Pouvoir divin ») (*mâ lî min Yadi-Ka an-Ka*), ô objet de mes désirs ? » Il me répondit : « Tu exerceras Mon Commandement et Ma Défense » (*alaï-ka bi-Amrî wa-Nahyî*) ». Je demandai : « Et qu'aurais-je (si j'exerce) Ton Commandement et Ta Défense ? (*wa-mâ lî min Amri-Ka wa-Nahyi-Ka*). Il me répondit : « (Tu auras) Mon Eloge pour toi dans (l'exercice de) Mon Commandement et de Ma Défense : Je te remercierai pour ce que tu auras (exercé) du Commandement que Je t'ai confié, et Je t'aimerai pour ce que tu auras interdit (en vertu) de Ma Défense » (2). Je répliquais : « « S'il est

1. Il s'agit ici d'un premier *fanâ* = « extinction » métaphysique qui se situe *in divinis*, et qu'il ne faut donc pas confondre avec les degrés inférieurs du *fanâ* initiatique. Le « temps » (*zamân*) pendant lequel Abû Yazîd est resté « sans souffle, sans parole, sans ouïe et sans connaissance » marque une résorption principielle des facultés de l'être. Celui-ci revient ensuite avec des facultés renouvelées, proprement « divines », selon ce qu'Abû Yazîd atteste.

2. Tout ce passage est susceptible d'une autre traduction : lorqu'Abû Yazîd demande : « *Wa-mâ lî min Amri-ka wa Nahyi-Ka* ? » on peut en effet comprendre : « Et qu'aurai-je (à exercer) de Ton Commandement et de Ta Défense ? » La réponse s'interprétera alors de la façon suivante : « (Tu feras) Ma (propre) Louange de toi en exerçant Mon Commandement et Ma Défense... » Ceci serait à mettre en rapport avec la célèbre *chathah* (propos extatique) prononcé par Abû Yazîd : « *Subhânî* ! *Subhânî* ! *Mâ a'zhama cha'nî* ! » ou : « Gloire à Moi ! Gloire à Moi ! Que Je suis grand ! » Cette *chathah* n'est autre qu'une Louange divine par laquelle Allah Se loue Soi-même au travers d'Abû Yazîd qui se loue soi-même en louant Allah et parce qu'Allah le loue ; c'est ce qui crée l'ambiguïté de la *chathah* et qui aveugle le profane accusant alors Abû Yazîd de « prétention pharaonique. »

question que je sois remercié, rends-Toi des grâces à Toi-même, et s'il est question que je sois blâmé, Tu ne saurais être sujet au blâme, ô objet de mes désirs, ô mon espérance dans l'épreuve, ô mon remède dans le mal ! C'est Toi Celui qui commande (donne l'ordre) (*Anta-l-Âmiru*) et c'est Toi Celui auquel il est commandé (qui reçoit l'Ordre) (*wa-Anta-l-Ma'mûr*) : et il n'y a pas de dieu autre que Toi » !

Il resta alors silencieux à mon égard et je compris par ce silence qu'Il était satisfait de moi.

Puis Il reprit : « Qui t'a instruit ? » Je répondis « Celui qui questionne est plus savant que celui qui est questionné. (Du reste) c'est Toi Celui qui répond (*Anta-l-Mujîb*) (1) de même que c'est Toi Celui à qui il est répondu (*wa Anta-l-Mujâb*) (C'est pourquoi quand) c'est Toi Celui qui questionne, c'est Toi (seul) Celui à qui est posée (logiquement) la question (*Anta-s-Saïlu wa-Anta-l-Mas'ûl*) ».

L'épreuve d'Allah à mon égard « par Lui » cessa ; je fus satisfait de Lui « par Lui » et Il fut satisfait de moi également « par Lui », car j'étais ainsi par Lui (*anâ bi-Hi*), tandis que Lui restait Lui (*Huwa-Huwa*) : Il n'y a pas de dieu si ce n'est Lui !

Ensuite Il m'illumina de la Lumière de l'Essence (*Nûru-dh-Dhât*), et je Le regardais avec l'« œil de la Grâce » (*aïnu-l-Fadl*). Il me dit : « Demande ce que tu veux de Ma Grâce, Je (te) le donnerai ! » Je répondis : « Tu es meilleur ou « plus plein de grâce » (*afdal*) que Ta « Grâce » (*Fadl*), et Tu es plus généreux que Ta Générosité (*Karam*) : j'ai eu ma satisfaction à Ton sujet par Toi-même, et j'ai abouti à Toi, ne me présente pas autre (chose) que Toi et ne m'éloigne pas de Toi en me faisant prendre quelque chose d'inférieur à Toi. Ne m'abuse pas par Ta Bienveillance (*Lutf*), ni par Ta Générosité (*Karam*), ni par Ta « Grâce » (*Fadhl*). La Grâce vient toujours de Toi, et elle revient à Toi : (Or de même que) Tu es Celui qui ramène (*Anta-l-Mu'îd*) (2), Tu es Toi-même le « Ramené » (*wa Anta-l-Mu'âd*). Tu es encore Celui qui désire (*Anta-l-Murîd*) (3) et Tu es aussi le « Désiré » (*Anta-l-Murâd*) : or ainsi cesse tout ce qui pourrait être désiré en dehors

1-2-3. Noms divins de la liste légale.

de Toi, de même que cesse toute question de Ta part à Ton sujet ».

Il ne me répondit pas pendant un certain temps, puis (finalement) Il me déclara ceci : « Vérité (*Haqq*) est ce que tu as dit, Vérité ce que tu as entendu, Vérité ce que tu as vu, Vérité aussi ce que tu as « vérifié (par réalisation) » (*haqqaqta*). Je dis alors : « Que non ! C'est Toi la Vérité, et c'est par la Vérité qu'est vue la Vérité. Tu es la Vérité et c'est par la Vérité qu'est vérifiée (et réalisée) la Vérité. Et c'est de la Vérité et par la Vérité qu'on entend la Vérité ! De même que Tu es Celui qui entend (*Anta-s-Samî*) (1), Tu es aussi Celui qui fait entendre (*wa-Anta-l-Musmi'*). De même que Tu es la Vérité (*Anta-l-Haqq*) (2), Tu es aussi Celui qui fait être Vérité (*Anta-l-Muhiqq*) : il n'y a pas de dieu autre que Toi ! » Il me répondit : « Tu n'es (cependant) que la Vérité. Et c'est par la Vérité que tu as parlé ! » Je répliquais : mais c'est plutôt Toi la Vérité, et c'est Ta Parole qui est Vérité, et c'est la Vérité par Toi qui est « Vérité ». Tu es Toi (*Anta-Anta*) : il n'y a pas de dieu autre Toi ! Il me répondit alors : « Qu'es-tu (*mâ anta*) ? » Je répliquai : « Qu'es Tu » ? Il répondit : « Je suis la Vérité (*Anâ-l-Haqq*) ». Je dis : « Je suis par Toi ». Il répondit : « Puisque tu es « par Moi », Je suis Toi et Tu es Moi ». Je me ressaisis : « Ne m'abuse pas à Ton sujet en me privant de Toi (*Lâ taghurranî bi-Ka an-Ka*) ! Certes, c'est Toi qui es « Toi » (*Anta-Anta*) ! Il n'y a pas de dieu autre que Toi » !

Lorsque je fus parvenu à la Vérité et que je fus demeuré avec la Vérité « par la Vérité », Elle me créa l'« aile » (*janâh*) de la puissance (*'izz*) et (celle) de la grandeur (*kibriyâ'*) ; avec mes deux « ailes » je m'« envolai » alors, mais je n'atteignis pas le terme de Sa Puissance et de Sa Grandeur. Je L'appelai alors pour Lui demander secours envers Lui au sujet de ce que je ne pouvais que par Lui.

Il me regarda avec l'« Œil de la Largesse » (*Aïnu-l-Jûd*) (3)

1-2. Noms divins de la liste légole.

3. *Al-Jûd* que nous traduisons faute de mieux par « Largesse », est en réalité la générosité spontanée, non précédée d'une demande, et complète (elle est supérieure à la générosité désignée par le terme *karam*). Considérée dans l'ordre divin elle est à l'origine de l'Existence. Ibn Arabî dit : *mina-l-Jûdi zhahara-l-Wujûd* = « C'est de la Largesse (*Jûd*) que procède l'Existence (*Wujûd*) ».

et Il me rendit fort par Sa Force (*qawwânî bi-Quwwaati-Hi*) Il me para et me couronna (*tawwajanî*) avec la Couronne de Sa Noblesse (*Tâju Karâmati-Hi*), Il me « singularisa » par Sa « Singularité » (*afradanî-bi-Fardâniyyati-Hi*), Il me rendit unique par Son Unicité (*wahhadanî bi-Wahdâniyyati-Hi*) et Il m'attribua Ses Attributs (*waçafanî bi-Cifâti-Hi*) auxquels nul ne Lui est associé (1). Puis Il me dit : « Sois Unique par Mon Unicité, sois « Singularisé » par Ma « Singularité », rehausse ta tête avec la Couronne de Ma Noblesse, sois glorifié par Ma Gloire, sois puissant par Ma Toute-Puissance et sors avec Mes Attributs au devant de Mes Créatures afin que je vois Mon « Soi » dans ton « soi » ! Quiconque t'aura vu M'aura vu (*man ra'â-ka râ'â-Nî*) et quiconque se sera dirigé vers toi se sera dirigé vers Moi (*man qaçada-ka qaçada-Nî*), ô (toi) Ma Lumière sur Ma Terre, et Mon Ornement dans Mon Ciel (2) ! » Je répondis : « C'est Toi ma vision dans mon œil (*Anta 'iyânî fî' aïnî*)

1. La mention de « non-association », alors qu'il s'agit d'une participation aux Attributs divins, veut dire qu'Abû Yazîd fut alors absolument unifié et identifié à Allah.

2. Abû Yazîd fut ainsi une Forme Théophanique qu'Allah envoyait dans le monde.

Ce passage correspond à un autre *khabar* cité par as-Sarrâj dans son ouvrage : *Kitâbu-l-Luma'*. Il est reproduit par M. Badawi dans son livre : *Chatahâtu-ç-Çafiyyah*, page 20 et on en trouvera la traduction dans l'ouvrage de M. Dermenghem « Les Saints Musulmans », p. 223 (voir aussi : « Le Soufisme » par A. J. Arberry, p. 62). Une variante de ce même *khabar* se trouve dans l'ouvrage d'as-Sahlajî (p. 116 de l'édition de M. Badawî) : elle est plus complète que le texte cité par as-Sarrâj et c'est pourquoi nous jugeons utile de la traduire : « Abû Yazîd dit : « Je fus élevé une fois jusqu'à ce que je demeure devant Lui et Il me dit : « O Abû Yazîd, Mes créatures veulent te voir. » Abû Yazîd répondit : « O mon Bien-Aimé, moi je ne veux pas les voir mais si Tu veux cela de moi, je ne peux contester avec Toi : orne-moi donc de Ton Unicité afin que, lorsque Tes créatures me verront, elles disent : « Nous T'avons vu » ; c'est Toi qui seras alors « cela » alors que « moi » je n'y serai point. » Abû Yazîd poursuivit : « Il fit cela : me fit subsister, m'orna et m'éleva, puis (me) dit : « Sors au-devant de Mes créatures ! » Je fis alors un « pas » (loin) de Lui vers la Création, mais au second « pas » je m'« évanouis » et alors Il cria « : Rendez-(Moi) Mon bien-aimé, car il ne peut supporter d'être (loin) de Moi ! » Ces dernières phrases sont également citées par Muhyi-a-Dîn Ibn 'Arabî dans ses *Futûhât* au chapitre 45 consacré à la « réalisation descendante » et à propos de la catégorie initiatique de ceux qui « retournent » à la Création « contraints et forcés comme Abû Yazîd, ce que le texte cité par as-Sahlajî confirme, alors que celui d'as-Sarrâj ne fait pas mention de cette « hésitation » d'Abû Yazîd devant le « retour » à la Création, qui n'est autre que la « réalisation descendante » par laquelle le Soufî est identifié véritablement et totalement à l'« Homme Universel » (*al-Insânu-l-Kâmil*). On se reportera à ce sujet avec fruit à l'étude *Réalisation ascendante et descendante* de René Guénon (*Initiation et Réalisation spirituelle*, ch. XXXII). Voir aussi M. Vâlsan, *Un texte du Sheikh al-Akbar sur la « Réalisation descendante »*, E. T. avril-mai 1953.

et ma science dans mon ignorance (*wa-'ilmî fi jahlî*) ; sois Toi-même Ta Lumière (*kun Anta Nûra-Ka*), Tu seras vu par Toi-même ! : il n'y a pas de divinité si ce n'est Toi. » Il me répondit alors dans le langage de la Satisfaction : « Que mon serviteur est savant ! » Je m'écriai : « C'est Toi Celui qui sait (*Anta-l'Alim*) et Tu es aussi Ce qui est su (*wa-Anta-l-Ma' lûm*), c'est Toi Celui qui « singularise » (*Anta-l-Mufrid*) et Tu es le « Singulier » (*wa-Anta-l-Fard*) : Tu rends « singulier » par Ta « Singularité » et Tu rends unique par Ton Unicité : ne me distrais donc pas par Toi de Toi ! »

L'épreuve d'Allah à mon égard « par Sa Singularité » cessa, ainsi que celle « par Son Unicité » au sujet de Son Unicité. Je demeurai alors « avec Lui », sans « singularisation par moi » (*tafarrudî*), mais par Sa Singularité, et je demeurai « avec Lui » par Lui.

Mes attributs s'évanouirent (*faniya*) sous l'effet de Ses Attributs, mon nom disparut sous l'effet de Son Nom, ce qui pouvait avoir en moi une signification de « premier » tomba par la vertu de Sa qualité de « Premier » et ce qui pouvait avoir en moi une signification d'« ultime » tomba par la vertu de Sa qualité d'« Ultime » (1).

Je Le regardai alors par Son Essence que ne voient pas « ceux qui prétendent pouvoir Le qualifier » (*al-wâçifûn*), que n'atteignent pas les « savants » (*al-âlimûn*) et que ne comprennent pas « ceux qui s'appliquent aux œuvres » (*al-âmilûn*).

Il me regarda par l'« Œil de l'Essence » (*Aïnu-dh-Dhât*), après que furent disparus mon nom, mes attributs, ce qui pouvait avoir en moi une signification de « premier » et ce qui pouvait avoir une signification d'« ultime », ainsi que ma définition (principielle) (*na'tî*). Il m'appela alors par Son Nom, me qualifia par l'épithète (*kannânî*) de son Soi, et conversa avec moi par Son Unité (*Ahadiyyah*). Il dit : « O

1. Nous avons été obligé ici d'interpréter quelque peu le texte, beaucoup plus elliptique, dans lequel il est dit seulement : *Wa-saqata « annî awwaliyyatî bi-Awwaliyyati-Hi wa-âkhiriyyatî bi-Akhiriyyati-Hi »*. Or, si *Awwaliyyah* peut se traduire par « qualité de Premier » attribuée à Allah et *Akhiriyyah* de même par « qualité d'Ultime », lorsqu'il s'agit d'Abû Yazîd ces termes mêmes doivent être interprétés comme étant dans son être les « reflets » et les « correspondances » des « qualités de Premier et d'Ultime » d'Allah.

Moi ! » (*yâ Anâ*), je répondis : « O Toi ! » (*yâ Anta*), et Il me dit : « O Toi ! »

L'épreuve d'Allâh à mon égard « par moi » cessa alors envers moi : Il ne me nomma pas de l'un de Ses Noms sans que je ne Le nommasse du même, et Il ne m'attribua pas l'un de Ses Attributs que je ne Lui attribuasse le même. Toute chose « par Lui » cessa « de moi ». Je restai une certaine « durée » (*dahran*) sans « souffle de vie » (*rûh*) et sans « corps » (*jism*) comme mort (1).

Puis Il me redonna la vie après m'avoir fait mourir et Il (me) dit : « A qui (appartient) le Royaume aujourd'hui ? » (*li-mani-l-Mulku-l-yawm*) ; puisqu'il m'avait redonné la vie, je répondis : « A Allâh, l'Unique, le Réducteur » (*li-Llâhi-l-Wâhidi-l-Qahhâr*) (2). Il reprit : « A qui (appartient) le Nom ? » (*li-mani-l-Ism*) ; je dis : « A Allâh, l'Unique, le Réducteur. » Il ajouta : « A qui (appartient) l'Autorité (*al-Hukm*) aujourd'hui ? » ; je répondis : « A Allâh, l'Unique, le Réducteur. » Il dit alors : « A qui (appartient) le Libre Arbitre (*al-Ikhtiyâr*) ? » ; et je répondis : « Au Seigneur Autoritaire Seul-Puissant » (*li-r-Rabbi-l-Jabbâr*) (3).

Il me dit : « Je t'ai revivifié par Ma Vie (*Hayâtî*). Je t'ai fait roi sur Mon Royaume, Je t'ai nommé de Mon Nom, Je t'ai donné Mon Autorité, Je t'ai fait comprendre Mon Libre-Arbitre, et Je t'ai accordé les Noms de la Seigneurie (*Asmâ'u-r-Rubûbiyyah*) et les Attributs éternels (*Aç-Cifâtu-l-azaliyyah*) ». Je répondis : « Je ne sais ce que tu veux : suis-je à moi-même, Tu n'es pas satisfait, suis-je à Toi par Toi, Tu

1. Il s'agit maintenant d'un deuxième *fanâ* ou « extinction » initiatique. Ce deuxième *fanâ* se distingue du premier en ce que l'être ne réalise pas une simple résorption de ses facultés suivie d'un don des « Facultés » divines, mais qu'il meurt et ensuite ressuscite et qu'une nouvelle « Vie » spirituelle lui est donnée. La « durée » de ce *fanâ* s'exprime par le mot *dahr* et non plus par le mot *zamân* car le *dahr* est l'aspect destructeur de la durée ainsi qu'il ressort de l'emploi de ce mot dans le Coran (45,23) : « Ils disent) : ne nous détruit que le *dahr* alors qu'ils ne soupçonnent pas (ce qu'il en est). » De même dans la Tradition il est dit : « Ne maudissez pas *ad-dahr*, car c'est Allah qui est *ad-Dahr* ! »

2. La question « A qui appartient le Royaume aujourd'hui ? » et la réponse : « A Allah, l'Unique, le Réducteur » sont coraniques (40,16) et sont prononcées au moment de la Résurrection. Abû Yazîd réalisant la « mort » et la « résurrection » suprêmes, ces mêmes paroles sont prononcées à la fois par Allah et par lui.

3. *Al-Jabbâr* désigne Allah en tant que Sa volonté et Sa décision sont seules à s'exercer et qu'elles excluent, par conséquent, tout libre arbitre créaturel, mais aussi toute possibilité d'indifférence ou de hasard dans le libre choix divin.

n'es pas satisfait ! » Il dit alors : « Ne sois ni à toi-même ni à Moi-même ! J'étais à toi « là où » tu n'étais pas (*Innî kuntu la-ka haithu lam takun*), sois donc à Moi « là où » tu n'étais pas (*fa-kun lî haithu lam takun*). (Aussi), sois à toi « là où » tu as été (*kun la-ka haithu kunta*), et sois donc à Moi « là où » Je suis (*fa-kun lî haithu kuntu*) (1) ! » Je m'écriai : « Mais pourrais-je cela autrement que par Toi ? » (*wa-annâ lî bi-dhâlika illâ bi-Ka*) ».

Il me jetta alors un regard de l'« Œil de la Puissance » (*Aïnu-l-Qudrah*) et m'anéantit par Son Etre (*a'dama-nî bi-Kawni-Hi*), Il apparut en moi avec Son Essence, et je fus par Lui (*fa-kuntu bi-Hî*). L'entretien (de la Dualité) cessa (*fa-nqata'a-l-munâjât*) : la Parole devient Une (*fa-çâra-l-Kalimatu wâhidatan*) et le Tout par le Tout devint Un (*wa-çara-l-kullu bi-l-kulli wâhidan*). Il me dit : O Toi ! » (*yâ Anta*) ; et (cette fois-ci) je lui répondis : « O Moi ! » (*yâ Anâ*). Il me dit : « Tu es le « Singulier » (*Anta-l-Fard*) ; je répondis : « Je suis le « Singulier » (*Anâ-l-Fard*). Il me dit : « Tu es Toi » (*Anta Anta*) ; je répondis : « Je suis Moi » (*Anâ Anâ*) ; mais si j'étais Moi en tant que « moi » (*wa law kuntu Anâ min haithu anâ*) je ne dirais pas : Moi (*la-mâ qultu Anâ*). Or, puisque Je ne suis pas « moi », sois : Toi et Toi (*fa-kun Anta wa-Anta*) ! » Il approuva : « Moi (et) Moi » (*Anâ Anâ*). Ainsi ma parole (qui s'exprimait) au nom de Son « Egoïté » (*Anâiyyatu-Hu*) fut comme ma parole au sujet de Son Ipséité, selon une (parfaite) identité (*tawhîdan*). Mes attributs devinrent les Attributs de la Seigneurie, mon langage (devint) le langage de l'Identité (*lisânu-t-Tawhîd*) ; mes attributs sont : Il est Lui, il n'y a pas de divinité si ce n'est Lui.

Et ainsi Fut ce qui fut, car cela était (de l'ordre) de Ce qui a (toujours) été (*fa-kâna mâ kâna bi-kawnihi mimmâ qad kâna*), et Fut aussi ce qui Sera du fait que Sera (seulement) Ce qui Est (*wa mâ yakûnu bi-kawnihi yakûnu mâ yakûnu*) (2).

1. Le texte arabe est susceptible dans le passage de plusieurs voyellations ; nous avons adopté celle qui nous paraissait offrir le sens métaphysique le plus plausible, mais on peut lire et comprendre également, entre autres possibilités : « (Aussi) sois à toi « là où » Je suis, et sois à Moi « là où » tu es ! »

2. La phrase : « *Fa-kâna mâ kâna bi-kawni-hi mimmâ qad kâna wa-mâ yakûnu bi-kawni-hi yakûnu mâ yakûnu* » peut se comprendre et se traduire de multiples façons. La traduction à laquelle nous nous sommes rallié correspond à l'interprétation métaphysique la plus élevée qui concerne l'Etat impersonnel suprême et indéterminé.

Mes attributs sont les Attributs de la Seigneurie, et les « désignations » (que je formule) (*ichârâtî*) sont les « désignations » (que formule) l'Eternité-Sans-Commencement (*al-Azaliyyah*), et mon langage est le langage de l'Identité ».

Traduction et notes par
ROGER DELADRIÈRE.
